

Foro Interno
2006, 6, 67-97

ISSN: 1578-4576

*¿Qué perspectivas para la cosmópolis? Reconsiderando el debate sobre el universalismo a través de Giambattista Vico*¹

Giuseppe BALLACCI

Recibido: 20 de marzo de 2006.

Aceptado: 9 de mayo de 2006.

RESUMEN

En este artículo se propondrá una interpretación de la obra de Giambattista Vico con la intención de mostrar su relevancia en el debate contemporáneo entre el universalismo liberal y sus críticos. Tras reconstruir el origen del tal cosmopolitismo en los albores de la modernidad, e identificar en el racionalismo uno de sus rasgos decisivos, se presentarán diversas críticas al respecto levantadas por autores posmodernos. La obra de Vico y de las tradiciones de las cuales es deudor, serán finalmente propuestas como una riquísima fuente de sugerencias para encontrar una salida a los callejones de este debate.

PALABRAS CLAVE

Vico, universalismo, liberalismo, racionalismo, retórica, lenguaje, modernidad.

ABSTRACT

This article proposes an interpretation of the work of Giambattista Vico in order to show its relevance for the current debate between liberal universalism and its critics. After a critical reconstruction of its origin at the dawn of Modernity, and having iden-

¹ Este artículo es una versión considerablemente ampliada y modificada de una ponencia presentada, con el título “¿Qué perspectivas para la cosmópolis? Una crítica al universalismo liberal desde el humanismo italiano”, al *IX Simposio de la Asociación Ibero Americana de Filosofía Política* (AIFP), en la Universidade de Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS, Rio Grande do Sul, Brasil, celebrado los días 19-21 de octubre del 2005.

tified rationalism as one of its decisive features, we shall analyse some of the criticisms currently levelled against it by various postmodern authors. The work of Vico and of the traditions from which he drank are found to be a rich source of ideas that may lead us toward a way out of the dead-end that this debate is currently facing.

KEY WORDS

Vico, universalism, liberalism, rationalism, rhetoric, language, modernity.

EL UNIVERSALISMO LIBERAL HOY Y SUS PROYECTOS COSMOPOLÍTICOS

En los últimos años hemos sido testigos de un creciente interés sobre el tema de la justicia en el ámbito internacional, que se ha ido desarrollando de manera paralela a la entrada en el escenario del gran debate sobre la globalización. Se ha empezado a reflexionar sobre las posibilidades de construir, o cuanto menos imaginar, un marco mundial para la justicia y la política basado en los derechos humanos y la democracia: en otras palabras, se ha empezado a hablar abiertamente de una cosmópolis. Los términos del debate han girado alrededor de cuestiones como: ¿son universales los valores fundamentales —derechos humanos y principios democráticos— de las democracias liberales? ¿Pueden ellos constituir el mínimo común denominador entre diferentes cosmovisiones, culturas, religiones, sobre el cual construir un marco político común? ¿Es posible una justicia a nivel global que supere las pretensiones de soberanía de los estados individuales? Una buena parte de la atención se ha centrado en los problemas que supone, sobre todos políticos y sociológicos, el pasar de un mundo nacional a uno supranacional. Sin embargo, en este trabajo este asunto no nos exigirá apenas dedicación, ya que nuestra mirada se posará en un momento anterior a dicho paso: en el mismo concepto de universalismo liberal.

Tal y como reconoció un atento estudioso de la política internacional, Mervyn Frost, los derechos humanos y los valores democráticos representan un elemento básico de la estructura de la política internacional de nuestros días². Frost

² M. FROST, *Constituting Human Rights: Global Civil Society and the Society of Democratic States*, Routledge, Nueva York, Londres, 2001. Este argumento había sido anticipado en su obra anterior, donde se mantenía la tesis de la necesidad de una teoría normativa en las Relaciones Internacionales: M. FROST, *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

mantiene que, junto con la soberanía estatal y el deber de no injerencia, el respeto de los derechos humanos y de la democracia se ha vuelto una norma constitutiva de la sociedad civil global y de la sociedad de los estados democráticos o en vías de democratización. Estas prácticas sociales³ —la soberanía estatal, el deber de no injerencia, y los derechos humanos y democráticos— son las más importantes en el mundo internacional y tienen un carácter fundamental, en el sentido de que forman parte imprescindible de la idea que sus miembros tienen de sí mismos como sujetos morales. Sin entrar en el detalle del argumento de Frost, podemos aceptar su tesis central: los derechos humanos y los valores democráticos representan hoy día un principio normativo fundamental de la política internacional. La centralidad de éstos no se constata sólo a nivel empírico, sino también en el teórico. Tanto en la teoría política como en las Relaciones Internacionales, de hecho, han guiado los trabajos de varios autores que han abordado abiertamente el tema de la justicia desde una perspectiva ya no sólo nacional sino inter o trans-nacional. Esto es el caso, por ejemplo, de John Rawls, Michael Walzer, Charles R. Beitz, David Held, Andrew Linklater o Mervyn Frost⁴. La creciente interdependencia entre estados causada por la globalización ha llevado a muchos autores a sostener la necesidad de superar las fronteras simbólicas y políticas del estado-nación, que habían delimitado el alcance de la reflexión normativa durante mucho tiempo⁵. El debate ha sido impulsado sobre todo por teóricos que, partiendo de premisas liberales, han propuesto un cosmopolitismo ético y político basado en la difusión a escala mundial de los derechos humanos y de los valores democráticos, hasta llegar a la construcción de una democracia cosmopolita con instituciones a varios niveles que supere las deficiencias democráticas del sistema de estados. Los términos de la discusión pronto se han moldeado alrededor de la notoria división entre comunitaristas y liberales universalistas en torno a la pregunta: ¿es la justicia algo contingente, rela-

³ Frost se refiere a la distinción entre “asociación práctica” y “asociación con un fin” (“practical and purposive associations”) y al concepto de norma constitutiva introducida por Oakeshott en M. OAKESHOTT, *On Human Conduct*, Clarendon, Oxford, 1990.

⁴ J. RAWLS, *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001; M. WALZER, *Moralidad en el ámbito local y internacional*, Alianza, Madrid, 1996; C. R. BEITZ, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 1979; D. HELD, *Democrazia e ordine globale: Dallo stato moderno al governo cosmopolitico*, Asterior, Trieste, 1999; A. LINKLATER, *The Transformation of Political Community*, Polity, Cambridge, 1998; FROST, *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory*.

⁵ Para una interesante interpretación del significado simbólico y político de las fronteras estatales, véase: R. B. J. WALKER, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

cionada con instituciones y valores locales o, al contrario, es una instancia universal, esencialmente basada sobre derechos básicos individuales? A pesar de las importantes diferencias, ambas perspectivas parecen coincidir sobre la centralidad de los derechos humanos en la construcción de un fundamento ético global, esto es, sobre la existencia de principios morales universales.

Este trabajo abordará el análisis del lenguaje universalista de esta tradición liberal, así como sus presupuestos filosóficos. Se sostendrá que para superar las profundas críticas que le han sido formuladas, es indispensable repensarlos a fondo, atendiendo en particular a la sabiduría de unas tradiciones filosóficas — la retórica clásica y el humanismo italiano — que han sido descuidadas en los últimos siglos.

DESDE LOS DERECHOS NATURALES ANTIGUOS AL UNIVERSALISMO RACIONALISTA LIBERAL: LA FRACTURA MODERNA

Los derechos humanos son la última encarnación de una idea que ahonda sus raíces en el pensamiento de la Grecia clásica, adquiere vigor con el Cristianismo y que ve en el comienzo de la modernidad y del pensamiento liberal un punto crítico en su desarrollo: la idea de los derechos o leyes naturales⁶. Según la clásica reconstrucción que de ella hizo Leo Strauss, los primeros autores que hablaron de derechos (o leyes) naturales fueron Sócrates, Platón, Aristóteles, los Estoicos, y Cicerón⁷. Con ellos nació la doctrina clásica de los derechos naturales; doctrina que fue continuada e interpretada en clave cristiana, pero no desnaturalizada, por autores cristianos como Tomás de Aquino y Richard Hooker. Se trata esencialmente de la idea según la cual existen estándares objetivos, eternos e inmutables de lo que es bueno, que deben ser buscados a través de la filosofía. Esta convicción se sostiene en una visión sustancial y no mecanicista del universo, así como en una concepción teleológica de la sociedad y del hombre, según las cuales hay que vivir en consonancia con las reglas descubiertas por la razón — las leyes de la naturaleza — para poder alcanzar finalmente la felicidad. El Cristianismo reorientó la doctrina del derecho natural hacia un terreno extra-político y movió al hombre hacia fines transmundanos; sin embargo no modificó en la esencia la concepción teleológica subyacente a los derechos naturales⁸.

⁶ A. PAGDEN, "Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy", *Political Theory*, vol. 31, n.º 2 (April 2003), pp. 171-199.

⁷ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953.

⁸ A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth, Londres, 1981, p 51.

La evolución de la doctrina de los derechos naturales vivió, en cambio, un momento crítico decisivo, casi un segundo origen, al consolidarse los principios filosóficos de la modernidad y del liberalismo. La influencia decisiva de la nueva ciencia natural sobre la filosofía política se manifestó por primera vez en toda su fuerza revolucionaria en los escritos de Thomas Hobbes. Como subraya Sheldon Wolin:

Hobbes pensaba que una revolución cultural era posible porque su propia época había demostrado que, por primera vez en la historia, los hombres podían producir teorías capaces de transformar el mundo tanto en el terreno del pensamiento como en la propia práctica. Su tiempo había sido testigo de la emergencia del científico como figura heroica. El nuevo paradigma del héroe, encarnado en Galileo y Kepler, había mostrado las maravillas que podía alcanzar la mente humana si ésta se atrevía a renunciar al pasado y a no confiar en autoridad alguna salvo la razón humana⁹.

Con aquel espíritu épico que a menudo caracteriza los grandes pensadores Hobbes se arrojó a la empresa de re-fundar la teoría política clásica para lograr lo que ésta no había conseguido, a saber: la actualización de su sabiduría a través de una nueva teoría que pudiera ofrecer resultados tangibles¹⁰. En medio de un clima general de desconfianza hacia la filosofía tradicional, Hobbes, al igual que su contemporáneo Descartes, rindió un homenaje definitivo a la otra cara de la filosofía idealista¹¹, la escéptica, para deshacerse al fin de ella y volver a reconstruir la filosofía sobre bases indestructibles. Por ello se propuso derribar todo el edificio de la tradición idealista, para después reconstruirlo teniendo como modelo a la matemática, siendo ella la disciplina más exitosa¹². El “método correcto” se volvió el arma invencible con el cual nuestro héroe (otra vez, de la misma manera que en Descartes) quería lograr tan notable empresa. Gracias a ello, pensaba nuestro autor, la razón es capaz de llegar directamente a la verdad: “el razonar correcto no produce sino la verdad inmutable, eterna y general”¹³, y

⁹ S. S. WOLIN, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, Foro Interno, Madrid, 2005, p. 76. Javier Roiz subraya un aspecto fundamental respecto a la modernidad de Hobbes: se trata de un autor que vive en el pasaje entre dos épocas y que por lo tanto todavía estaba embebido de una cultura humanista medieval. Ésta se destaca claramente en toda su obra, por ejemplo, en sus componentes retóricos. J. ROIZ, “Introducción”, en *Ibid.*, pp. 23-26.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Strauss define como filosofía idealista a aquella tradición que había generado la idea de los derechos naturales y un orden político ideal al cual hay que aspirar. STRAUSS, *Natural Right and History*, p. 167.

¹² *Ibid.*, p. 171.

¹³ T. HOBBS, citado en WOLIN, *Thomas Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, p. 54.

por ende al poder. Hobbes (y, otra vez más, Descartes) es uno de los primeros autores en profesar la fe de la modernidad hacia el método como instrumento infalible para el progreso: el razonar correctamente se traduce directamente en la capacidad de conocer y por tanto de controlar la realidad¹⁴. Hobbes estaba completamente convencido de la incapacidad del hombre para conocer el universo y su finalidad. El hombre sólo podía conocer científicamente aquello cuya construcción depende de él mismo, aquello de lo que él es la causa. De este modo, la cosmología teleológica de los antiguos venía a ser imposible; sólo cabía interesarse por el conocimiento de las creaciones humanas. Esto implicaba que toda filosofía debía tomar como punto de partida las necesidades humanas básicas, y no los órdenes inescrutables del universo. La ley natural y el orden social justo (en esto Hobbes concordaba con la tradición idealista), debían seguir siendo el centro de su esfuerzo teórico, pero ellos debían ser deducidos con rigor, de forma metódica, y esto significaba abandonar el horizonte de la perfección humana, para substituirlo por el del hombre real, con su naturaleza concreta. Esto, a su vez, permitía rebajar las expectativas de la filosofía, para garantizar su éxito en el mundo real¹⁵. De ahí que Hobbes dirigiera su atención no hacia el hombre en su mejor condición, sino hacia éste en su estado más primordial: las pasiones, y entre ellas, el miedo a la muerte, debían ser el punto de partida de toda filosofía política¹⁶. Con sorprendente concisión Strauss sintetiza esta idea: “la muerte toma el lugar del *telos*”¹⁷. Esto tuvo importantes consecuencias. Nuevamente en palabras de Strauss:

Si, entonces, la ley natural debe ser deducida del instinto de autopreservación, si, en otras palabras, el instinto de autopreservación es la sola raíz de toda justicia y moralidad, el hecho moral fundamental ya no es un deber, sino un derecho¹⁸.

La sustitución de los deberes por los derechos como hecho moral fundamental significó que en la constitución del orden político justo al individuo se le atribuía más importancia que al colectivo, y que el estado más que apuntar al bien común encontraba su razón de ser en la protección de los derechos individuales.

¹⁴ L. STRAUSS, *¿Progreso o retorno?*, Paidós, Barcelona, 2004, cap. 2.

¹⁵ C. LARMORE, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 68.

¹⁶ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, pp. 173-177.

¹⁷ *Ibid.*, p. 181.

¹⁸ *Ibidem*.

Con Hobbes, en los albores de la modernidad, podemos decir que ya se presentan todos los elementos claves de aquel que será un pasaje fundamental en el desarrollo del pensamiento occidental: la cosmovisión teleológica tradicional viene a ser substituida por una mecanicista y la idea del hombre como animal político, cuya felicidad depende del cumplimiento virtuoso en su contexto social, es abandonada a favor de una visión atomista y conflictiva; lo justo empieza a coincidir con lo que es legalmente permisible y no con lo éticamente honorable y sabio; el hombre, aislado y temeroso de sus pares, se vuelve la medida de todas las cosas sustituyendo a la naturaleza y al orden divino; las leyes naturales objetivas, son así reemplazadas por los derechos subjetivos.

El filósofo Alasdair MacIntyre ha datado en los comienzos de la modernidad un momento histórico crucial desde el punto de vista del desarrollo del discurso ético en Occidente. Señala que en esta época se dismanteló el sistema ético tradicional que justificaba la moralidad sobre una cosmovisión teleológica del hombre dentro de la sociedad y que había garantizado con su visión holista una cierta coherencia del lenguaje moral. Según MacIntyre el marco moral tradicional se sostenía sobre tres elementos fundamentales: una idea del “hombre como es”, otra de “como debería ser si realizara su *telos*”, y, finalmente, unos preceptos morales que indicaban el camino para llenar la diferencia entre las dos condiciones. Con el rechazo secular de la teología católica y protestante, así como del aristotelismo por parte de las nuevas doctrinas filosóficas y de la nueva ciencia, se dismanteló la idea de un *telos* para el hombre; a saber: existe una naturaleza humana potencialmente perfecta hacia la que el hombre común debe tender a través un comportamiento virtuoso. Esto causó un problema de fondo en la coherencia del lenguaje moral:

Mientras los mandatos morales se situaban en un esquema donde su objetivo era corregir, mejorar y educar esa naturaleza humana, claramente no podrían ser deducidos de juicios verdaderos sobre la naturaleza humana, o justificados de otra manera apelando a sus características. Los preceptos de la moralidad son de un tipo que la naturaleza humana, así entendida, tiene una fuerte tendencia a desobedecer. De aquí que los filósofos morales del siglo XVIII se enzarzaran en un proyecto inevitablemente destinado al fracaso; por ello intentaron encontrar un fundamento racional para sus creencias morales en una particular interpretación de la naturaleza humana, dado que heredaban por un lado una serie de preceptos morales, y por el otro, una concepción de la naturaleza humana, lo uno y lo otro expresamente diseñados para que discrepasen entre sí¹⁹.

¹⁹ MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, pp. 52-53.

En sustancia, para MacIntyre la Ilustración se embarcó en el imposible proyecto de fundamentar la moralidad de manera racional partiendo de una concepción estática de la naturaleza humana, que no deja lugar alguno para la idea de autorrealización, de perfeccionamiento, y para las correspondientes virtudes. El resultado fue un estado de enorme desorden en el lenguaje moral, que todavía no ha sido resuelto:

Lo que tenemos...son fragmentos de un esquema conceptual, partes que ahora carecen de los contextos de los que derivaban su significado. Poseemos efectivamente simulacros de moral, seguimos usando muchas de sus expresiones clave. Pero hemos perdido —en gran medida, si no completamente— nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral²⁰.

Un desarreglo moral que produce una constante inconmensurabilidad entre diferentes posiciones normativas, y que permanece obscurecido a la mayoría; siendo justo esta “ficción moral” —una especie de inercia de los principios de la Ilustración²¹— ella misma parte del síndrome del mal. Frente a esta condición quedarían sólo dos soluciones: o, siguiendo a Friedrich Nietzsche, ser coherente con las propias condiciones que la modernidad instauró descubriendo la voluntad de poder que, sola, subyace a toda afirmación de verdad; o volver a Aristóteles, a una concepción heroica de la sociedad, donde las virtudes morales se componen en una cosmovisión coherente de la vida buena²². En síntesis, sin entrar en el mérito de la tesis de MacIntyre, lo que hemos querido destacar en estos párrafos es que con la modernidad el lenguaje moral empezó en alguna medida a vaciarse, a perder parte de su significado compartido, para dejar espacio a un creciente individualismo.

²⁰ Ibid., p. 2.

²¹ A. LLANO, “Presentación”, en A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética: Enciclopedia, Genealogía, y Tradición*, Rialp, Madrid, 1992, p. 12. Como nos recuerda Llano, según Arnold Gehle, la Ilustración ha muerto, y sólo sus consecuencias siguen con vida.

²² Generalmente aceptada es la tesis de MacIntyre a la cual acabamos de referirnos, según la cual la modernidad rompió con la concepción teleológica del hombre de tipo aristotélica. Mucho más controvertida es la segunda parte de su tesis, que mantiene que el proyecto ilustrado de fundamentar la moralidad en la razón estaba destinado a fracasar (Habermas y los autores influidos por él, por ejemplo, no están convencidos de ello) y que la solución de tal fracaso conlleva un retorno a las virtudes aristotélicas. Diferentes perspectivas sobre la obra de MacIntyre pueden hallarse en: J. HORTON y S. MENDUS, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity, Cambridge, 1994. Una crítica al neoaristotelismo de MacIntyre en: LARMORE, *The Morals of Modernity*.

Immanuel Kant será el segundo autor sobre el cual queremos detenernos un poco en nuestra personal reconstrucción del nacimiento de la moral universalista liberal. Su formulación del imperativo categórico de alguna manera sentó las bases del universalismo contemporáneo, y muchos de los más influyentes teóricos políticos contemporáneos le reivindican como padre tutelar²³. Resultaría imposible comprender los actuales debates sobre el cosmopolitismo sin antes haber reflexionado sobre el pensamiento de este filósofo. La aportación fundamental de Kant en relación a la filosofía moral fue su formulación de la ley moral como una ley universal y necesaria: el famoso imperativo categórico. Nuestro autor intentó aislar los elementos apriorísticos de los preceptos morales para desvincularlos de todo tipo de contingencia, fundamentándolos sobre la razón universal. El producto de tal esfuerzo fue la representación de toda regla moral como un imperativo inderogable, que se presentaba a cada individuo en cuanto ser racional y moral. Al deducir apriorísticamente la ley moral, se le atribuía aquel carácter universal y necesario que, en opinión de Kant, toda regla moral debía poseer²⁴. El procedimiento que le permitió universalizar la ley moral fue un vaciamiento de su contenido específico para que quedara sólo, en palabras de Giorgio Agamben, la ley como pura forma, pura vigencia²⁵. La forma que ésta venía a asumir era la de un *test* racional, al cual cada individuo debía someter su voluntad: “Una acción es moral si su máxima puede ser pensada sin incoherencia como universal, y si su móvil no tiene otro objeto además que sí mismo”²⁶. Esta reducción de la regla moral a una pura forma sin contenido se concretaba, además, en la exigencia de que ella fuera absolutamente autosuficiente, hasta de la felicidad terrena: obediencia sólo por amor a obedecer al deber, ese era su único móvil. Dice Gilles Deleuze:

La ley no puede tener otro contenido que sí misma, puesto que todo contenido de la ley la reconduciría al Bien, del cual sería una imitación. En otras palabras, la ley es pura forma y no tiene objeto: ni sensible, ni inteligible. No nos dice lo que

²³ S. ABOU, “Natural and Philosophical Foundations of Ethics”: *Diogenes*, vol. 43, n.º 4 (invierno de 1995), pp. 35-56.

²⁴ Esta búsqueda del *a priori* de la ley moral encuentra su fundamento en el marco de la epistemología kantiana: según ésta el conocimiento apriorístico representa la forma más alta de conocimiento, puesto que una vez que la facultad de conocer encuentra su regla de funcionamiento dentro de sí misma, dentro del sujeto trascendental, se puede decir que se ha vuelto independiente de los objetos. Véase: G. DELEUZE, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, Athlone Press, Londres, 1984, pp. 2, 10, 39-40.

²⁵ G. AGAMBEN, *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, p. 60.

²⁶ DELEUZE, *Kant's Critical Philosophy*, p. X.

tenemos que hacer, sino a cual ley (subjética) tenemos que someternos cualquiera que sea nuestra acción. La ley moral por lo tanto se define como pura forma de la universalidad. La ley no nos dice qué objeto debe perseguir la voluntad para ser buena, sino la forma que debe asumir para ser moral²⁷.

O Kant, directamente:

La máxima de la obediencia absoluta a una ley del libre arbitrio obligatoria de manera categórica (o sea del deber), sin referencia a cualquier otro tipo de fin, es esencialmente diferente (o sea es diferente como *tipo*) de la máxima de perseguir, como motivo de una determinada manera de actuar, el fin que la misma naturaleza nos ha impuesto y que es generalmente conocido como felicidad. Puesto que la primera máxima es buena por sí misma, mientras que la segunda no. La segunda podría, si se pone en conflicto con el deber, ser completamente mala....Un estado del ser vinculado a un *determinado fin* que yo he preferido a todos los otros *del mismo tipo*, es comparativamente un estado mejor en términos de felicidad...Pero aquel estado de preferir conscientemente la ley moral del deber en los casos donde se pone en conflicto con algunos fines no es sólo un estado mejor, sino el único estado que es bueno en sí mismo. Es bueno en un sentido completamente diferente, puesto que no da importancia a ningún fin que se le pueda presentar...El factor determinante en este caso no es el contenido de la voluntad, sino la pura forma de la legalidad universal encarnada en su máxima²⁸.

Con ello Kant se propone fijar la moralidad de modo universal para que así pudiera sobrevivir en medio de las olas de la contingencia, anclada al sólido puntal de la razón. Tenemos aquí dos pasos fundamentales en la concepción de la moralidad en nuestra historia que hacen de él un autor fundamental. Por un lado, la razón ahistórica se impone como fundamento de toda consideración normativa (recordamos la famosa metáfora ilustrada del “tribunal de la razón”), lo que implica el alcance universal de ésta. Por el otro, el individuo, el Sujeto trascendente kantiano, desligado de su espacio temporal específico, se vuelve su propia autoridad moral; siendo justamente esta capacidad de obedecer al imperativo categórico la esencia de su autonomía moral. Con Kant, por lo tanto, la moralidad pierde definitivamente su dimensión social e histórica, su relación con una idea compartida de bien, para volverse pura y abstracta ley, universal y necesaria. Ella no nos dice nada sobre qué tipo de vida conducir, y nos libra de todo

²⁷ Ibidem.

²⁸ I. KANT, “On the Common Saying: «This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice»”, en H. S. REISS (ed.), *Kant: Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 67-68.

compromiso social²⁹. Resultará evidente, por lo tanto, cómo la nueva perspectiva deontológica de Kant se sitúa en neto contraste con la teleológica aristotélica y cristiana. Se cumple así el rechazo moderno a la tradición ética antigua y el intento, quizás más refinado, de la modernidad por fundamentarse a sí misma³⁰.

Kant y Hobbes nos aportan de esta manera algunos de los rasgos característicos de “la moralidad de la modernidad”, así como los puntos cardinales del universalismo liberal³¹. A saber: el carácter universal y formal de la moralidad, el principio de subjetividad, y la omnipotencia de la razón en descubrir la verdad del mundo y en fundamentar todo principio normativo. Muchos de estos presupuestos se pueden vislumbrar detrás de las teorías de la mayoría de los autores liberales contemporáneos, entre los cuales no son una excepción los autores cosmopolitas que tratan sobre la justicia global. Todos estos postulados han sido objeto de numerosas críticas desde diferentes puntos de vista. Algunas son de gran relevancia y a ellas nos referiremos en breve. Sin embargo antes queremos detenernos un poco más sobre un punto, a nuestro entender, decisivo: el sueño ilustrado de encontrar el así llamado punto de Arquímedes de la moralidad en la razón. El problema de la auto-fundamentación de la modernidad es una cuestión de importancia trascendental que, a partir de Hegel, ha ocupado una posición central en la filosofía occidental hasta hoy³². Nuestra intención aquí será la de remarcar el carácter problemático que la ruptura con la tradición, basada en el triunfo de la razón y del sujeto trascendente, ha significado y sigue significando. Entre las huidas hacia la omnipotencia y la *libido dominandi*³³, por un lado, y las esperanzadoras luchas contra la arbitrariedad y la opresión, por el otro, el poder de la razón se ha erigido como uno de los focos principales de la reflexión sobre nuestra época. Muchos pensadores han volcado todas sus esperanzas a la hora de encontrar un fundamento para la convivencia civil, mientras que otros se han ocupado de mostrar sus límites y efectos corrosivos. Como ya hemos tenido la oportunidad de señalar con anterioridad, con el advenimiento de la “nueva época” moderna se vivió la necesidad de rellenar el vacío dejado por el derrumbamiento del sistema moral teleológico aristotélico y cristiano. La época moderna fue un periodo histórico que tomó conciencia de sí mismo, como época nueva en

²⁹ A. MACINTYRE, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 187-192.

³⁰ Hegel veía en la filosofía de Kant reflejarse todos los elementos principales de la modernidad, tanto que ella podía concebirse como la interpretación decisiva que la modernidad da de sí misma. Véase: J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma, 2003, p. 20.

³¹ LARMORE, *The Morals of Modernity*.

³² HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cap. 1.

³³ E. VOEGELIN, “On Hegel: A Study in Sorcery”, en E. SANDOZ (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin: Published Essays. 1966-1985*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990.

ruptura con el pasado, en el horizonte de la historia vista como un conjunto único. De ahí que:

La modernidad no puede ni quiere mantener los criterios de orientación propios de modelos de otra época; *ella debe asumir su propia normatividad de sí misma*. La modernidad se halla en sus propias manos, sin ninguna posibilidad de huir³⁴.

Sin embargo, Hans Blumenberg nos advierte que:

No es de ninguna manera natural que una época se proponga el problema de su legitimidad histórica, exactamente como no es natural que ella se conciba en general como época. Para la edad moderna este problema es latente en la pretensión de cumplir y de poder cumplir una ruptura radical con la tradición, y en el malentender tal pretensión como una realidad de la historia, que nunca puede empezar de nuevo desde su comienzo³⁵.

La ruptura con la tradición efectuada por la nueva época no fue naturalmente sin costes. Hegel adjudicó al principio de subjetividad —aquella estructura relacional del sujeto que se conoce a sí mismo, en la cual éste se repliega sobre sí en cuanto objeto, para captarse “especularmente”— el principio de la modernidad. El “*cogito ergo sum*” cartesiano, con su sujeto abstracto, y la autoconciencia absoluta de Kant, serán su representaciones más contundentes³⁶. En particular, en el pensamiento de este último la razón se volvió el juez de última instancia en todas las esferas de la cultura: la moral, el arte, el conocimiento. Lo que implicaba que el principio de subjetividad en la reflexión trascendental se hiciera supremo. Esta es la razón por la cual Hegel vio en Kant el mejor intérprete de la modernidad. Sin embargo, esta será la crítica fundamental del primero al segundo, pues Kant no se planteó nunca la cuestión de si el sujeto trascendente puede bastarse a sí mismo para fundamentar una época que ya no podía contar con el apoyo de la tradición. De esta insuficiencia aquel extrañamiento, aquel mal espiritual, que caracteriza la modernidad, y que para Hegel y muchos pensadores después de él representará el problema filosófico fundamental³⁷. Tene-

³⁴ HABERMAS, *Il discorso filosofico della Modernità*, p. 7.

³⁵ BLUMENBERG, citado en *ibid.*, p. 8.

³⁶ HABERMAS, *Il discorso filosofico della Modernità*, p. 19.

³⁷ *Ibid.*, pp. 21-22. A este estado de crisis espiritual de la sociedad en su conjunto que, según el análisis de Voegelin, es también un estado de disyunción existencial del individuo, Hegel responderá desarrollando un sistema filosófico omnipotente cuyo intento era precisamente recuperar la unidad espiritual perdida bajo los golpes de la razón. VOEGELIN, “On Hegel: A Study in Sorcery”.

mos aquí reflejado, por lo tanto, según una diferente perspectiva, aquel momento crítico en la historia occidental del cual nos hablaba MacIntyre: el derrumbe de un sistema ético coherente, seguido por el intento fracasado de construir otro, había dejado la sociedad europea en una situación de desarreglo moral en la cual los códigos éticos habían perdido gran parte de su significado compartido. Si hasta los comienzos del siglo XVII la moralidad había sido legitimada por una cosmovisión coherente de tipo religioso, cuyas raíces podían encontrarse en el pensamiento griego, ahora con el comienzo de una nueva época se decidía, en nombre del progreso, renunciar a ésta buscando solamente en la razón absoluta y los derechos del sujeto los nuevos fundamentos de la sociedad.

TRES CRÍTICAS (POS)MODERNAS AL UNIVERSALISMO RACIONALISTA MODERNO

Como señalamos anteriormente, este tipo de moralidad —universalista, individualista, racionalista, abstracta— que representa el núcleo duro del liberalismo, y en general de la “moralidad de la modernidad”, ha sido y es objeto de duras críticas. Por ejemplo, siguiendo a los comunitaristas, se podría sostener que en el liberalismo ilustrado la universalización de la moral comporta una tendencia a concebir el sujeto como una entidad abstracta definida exclusivamente por su racionalidad, interés propio y un sentido moral evanescente: por lo tanto, un defecto de “esencialismo”, o de reduccionismo antropológico, que supone el obscurecimiento de las diferencias, de las historias particulares, de los contextos específicos. O también sería correcto señalar, como hizo MacIntyre, que la primacía de lo justo sobre lo bueno ha causado un derretimiento de los lazos sociales, un vaciamiento del contenido sustancial de una sociedad, de su *telos*, y por lo tanto ha llevado a un estado de nihilismo e individualismo difuso. O finalmente compartir la crítica de muchos antropólogos cuando reivindican con Clifford Geertz:

Que el mundo no se divide entre píos y supersticiosos; que existen esculturas en la jungla y pinturas en el desierto; que el orden político es posible sin un poder centralizado y una justicia basada en principios sin reglas codificadas; que las normas de la razón no fueron codificadas en Grecia, que la evolución de la moralidad no se cumplió en Inglaterra...y que vemos las vidas de los otros a través de lentes de nuestra producción y que ellos nos ven a nosotros a través de las suyas³⁸.

³⁸ C. GEERTZ, “Distinguished lecture: Anti Anti-Relativism”, *American Anthropologist*, vol. 86, n.º 2 (junio de 1984), p. 275.

Es decir, que no existe una entidad llamada razón, válida universalmente en el tiempo y en el espacio, sino que ella depende del contexto. En los últimos años este tipo de cuestiones han ocupado la escena de la filosofía política y de otras disciplinas sociales. Todas ellas, quizás, pueden insertarse en un marco más general constituido por la crítica profunda, realizada a partir de Nietzsche, a muchos de los presupuestos filosóficos básicos de la modernidad, y que ha desembocado en lo que llamamos posmodernidad. Lo que nos ocupará a continuación será poner en evidencia algunos de los límites del lenguaje universalista y abstracto de la ética cosmopolita liberal (que están estrictamente relacionados con los presupuestos filosóficos de la modernidad)³⁹.

Uno de los pensadores que quizás más nos ha persuadido de los peligros de un pensamiento fundacionalista, y de la importancia social del lenguaje, es Richard Rorty. Su obra puede situarse dentro de aquella tendencia de la filosofía contemporánea a rehuir la metafísica y todo fundamento trascendente, concentrándose sobre el carácter lingüístico e histórico del mundo humano. Los escritos de Rorty son de particular interés porque además de defender la idea, para nosotros fundamental, de la naturaleza lingüística del mundo humano, tratan abiertamente el tema del universalismo racionalista en el liberalismo. Es en *Contingencia, Ironía y Solidaridad* donde Rorty intenta convencernos de que sería mucho mejor abandonar el supuesto de que la verdad está “ahí afuera” y que la tarea de la filosofía consiste en ofrecernos pedazos de ella; y sustituir esta idea con aquella según la cual la categoría de verdad pertenece solamente a nuestro lenguaje, y que éste va cambiando a lo largo de la historia a través de la sustitución de un vocabulario con otro, de unas metáforas por otras. El papel de los poetas en la sociedad es, por lo tanto, esencial, ya que ellos, y no los filósofos, son los mejor dotados para ofrecer descripciones convincentes del mundo⁴⁰. Después de esta premisa, digamos epistemológica, nuestro autor nos conduce al corazón del debate entre liberales y posmodernos para persuadirnos de las consecuencias positivas de este planteamiento: su vocabulario anti-fundacionalista nos permitiría aceptar a la vez dos maneras de relatar el mundo que siempre han ido chocando y que, sin embargo, han demostrado ser muy útiles. Por un lado, la “irónica” (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida) que celebra la autocreación

³⁹ Fred Dallmayr en un artículo dedicado a subrayar la falta de la dimensión “política” en el cosmopolitismo, ofrece otra lista igualmente ejemplar de la crítica a éste: su elenco de autores, a diferencia del nuestro, tiene carácter más general, debido al tipo de cuestiones que se quieren subrayar. Dallmayr cita a Aristóteles, Hegel, Adorno, Foucault, Bauman, Gilligan e Irigaray. F. DALLMAYR, “Cosmopolitanism: Moral and Political”: *Political Theory*, vol. 31, n.º 3 (junio de 2003), pp. 421-442.

⁴⁰ R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, especialmente cap. 1.

del individuo, y denuncia la opresión de la sociedad, subrayando la contingencia de las nociones de lenguaje, comunidad, yo, etc.; por el otro, la pública, liberal, (Habermas, Rawls, Dewey) preocupada por la justicia social y que intenta darle un anclaje ya no metafísico pero sí universal (como la razón o la emancipación) contra los peligros de la filosofía “irónica”: el irracionalismo, el esteticismo y la decadencia moral. Rorty nos advierte de que la esperanza de encontrar una filosofía que combine en un todo coherente y eterno estas dos irreconciliables y aún así útiles descripciones del mundo es vana. Sin embargo, si se abandona tal pretensión absolutista y se entiende el carácter contingente de nuestro mundo, será posible hacerlas convivir. Finalmente, nos propone la sustitución del vocabulario liberal centrado en los términos de “universalismo”, “racionalidad” o “esencia”, que mortifica a la autocreación individual y pertenece a un viejo lenguaje fundacionalista, con diferentes vocabularios: uno interesado en las cuestiones públicas, la ampliación de la solidaridad, la reducción de la crueldad, que no haga referencias a presuntas verdades sobre el hombre o el mundo, sino sólo a la solución de problemas prácticos; y el otro, preocupado con la posibilidad de tratar con nuestra finitud y de autocrearse en un mundo contingente, interesado en una cultura poética que celebra las redescripciones continuas. De esta manera sería posible reescribir el liberalismo, aceptando el punto de vista irónico sin tener que renunciar a la solidaridad; se trataría por lo tanto de un liberalismo consciente de su contingencia, y capaz de fundamentarse sólo sobre su experiencia histórica y la capacidad inventiva de los poetas⁴¹.

Seyla Benhabib será la segunda autora a considerar. En un importante artículo de 1992 con fuertes acentos feministas, puso de relieve de manera ejemplar unas graves limitaciones de la ética liberal⁴². Según nuestra autora, toda la tradición liberal del contrato social está basada en un prejuicio patriarcal no explicitado que privilegia una concepción ética abstracta. Ésta acaba por obviar sistemáticamente las diferencias de los casos específicos y obscurecer así un tipo de moralidad usualmente asociada con la experiencia femenina. La teoría de la justicia de Rawls representa el ejemplo más significativo de tal tendencia. A través de la estrategia del velo de ignorancia *el Otro* viene reconocido en su carácter “generalizado”: el ser humano viene sintetizado en la abstracción del individuo racional, autónomo, dotado con derechos inalienables y deberes, que aparece en la esfera pública con el fin de negociar sus intereses privados. En contraposición a esto, Benhabib nos propone otra idea del otro, la del “Otro con-

⁴¹ Ibid., cap. 4.

⁴² S. BENHABIB, “The Generalized and the Concrete Other”, en E. FRAZER, J. HORNSBY, y S. LOVIBOND (eds.), *Ethics: A Feminist Reader*, Blackwell, Oxford and Cambridge, 1992.

creto”: el individuo no es reconocido por lo que es común a toda la humanidad, en una interpretación esencialista, sino exactamente al revés, por lo que lo diferencia y lo hace protagonista de una narrativa particular: su identidad, su historia, su contexto⁴³. Estas dos maneras de relacionarse con el Otro se corresponden respectivamente a dos ideas de la ética diferentes: por un lado, la ética liberal relacionada con el “Otro generalizado” con sus categorías morales de derechos, obligación, titulación, y las normas de igualdad forma y reciprocidad; por otro lado, la llamada “ética del cuidado”, relacionada con el “Otro concreto” y basada en las nociones morales de responsabilidad, coparticipación, unión, y los sentimientos morales de amor, cuidado, compasión. Según Benhabib en la base de ésta dicotomía jerarquizada yace un prejuicio machista que comparte desde sus orígenes el pensamiento liberal: el que considera las categorías de autonomía e independencia en el espacio público, normalmente asociadas al hombre, consideradas moralmente más nobles que aquellas de dependencia y unión afectiva en el ámbito doméstico, asociadas a la experiencia femenina. En la teoría liberal este antiguo prejuicio viene enmascarado bajo la idea de que la capacidad (masculina) de prescindir de lo particular refiriéndose a principios generales, a una estructura moral codificada, constituye una capacidad moral mayor, respecto a la capacidad (femenina) de involucrarse moralmente apelando a lo contingente de los sentimientos⁴⁴.

Como último ejemplo de la crítica al universalismo liberal, queremos tomar un reciente y sugestivo intento no fundacionalista de tratar cuestiones morales. En un volumen titulado *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics* se recogen los escritos de varios autores “posmodernos” reunidos con la intención de subvertir el procedimiento de la filosofía moral, que parte de la construcción de principios abstractos para luego aplicarlos en los casos concretos y específicos⁴⁵. El punto teórico central de todo el proyecto es el convencimiento de que

⁴³ Ibid., p 281. Es interesante notar que la dimensión narrativa de la vida humana venga destacada por autores de diferentes perspectivas teóricas que, sin embargo, coinciden en la crítica a la concepción estática e indiferenciada del individuo. Bastará citar como ejemplo, además de Seyla Benhabib, a Alasdair MacIntyre o a Hannah Arendt.

⁴⁴ El concepto de “ética del cuidado” introducido por primera vez por la psicóloga Carol Gilligan tuvo notable repercusión sobre todo en el pensamiento feminista, aunque sucesivamente fue sometido a varias críticas por ofrecer una visión esencialista de las mujeres. C. GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1982. Para una reformulación del concepto de “ética del cuidado”, más atenta a las diferencias, véase: S. HEKMAN, *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995.

⁴⁵ D. CAMPBELL, y M. J. SHAPIRO (eds.), *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.

una filosofía moral persuadida para producir un conocimiento llamado Ética, hecho de principios abstractos, válidos universalmente, tiene un elevado riesgo intrínseco de obscurecer las complejidades irreducibles y las contingencias incontenibles de las relaciones éticas reales; por lo tanto, de excluir todo lo que no consigue ver. Por eso se propone concentrar la atención en los encuentros históricamente determinados entre subjetividades, evidenciar los privilegios adquiridos por las prácticas de inclusión/exclusión de los códigos éticos abstractos, las radicales interdependencias de individuos, así como su irreducible diversidad, y de ahí resaltar el carácter contingente y aún así firme de la responsabilidad individual⁴⁶. Entre las varias contribuciones del libro, queremos destacar la de William Connolly⁴⁷. Éste recurre a Nietzsche para sostener su posición. Pero no tanto al Nietzsche nihilista y altivo que muchos autores han condenado, cuanto a aquel que expresa su gratitud a la rica abundancia de vida que fluye constantemente en el mundo. Esta gratitud es capaz de sostener una ética pos-secular que renuncie a los sólidos fundamentos trascendentales, a los principios teleológicos, siendo consciente de que los casos morales más difíciles son exactamente los que surgen de la innecesaria imposición de identidades institucionalizadas, principios eternos y absolutos, cuando los que sufren son definidos como amenaza para la necesidad de estabilidad absoluta de tales identidades⁴⁸. Una “política del devenir”, que reconozca las influencias decisivas de las dinámicas de poder en el proceso dialéctico de formación de una identidad a través de la demarcación de la diferencia, y cuestione continuamente sus efectos opresivos, es la vía para poner en práctica una actitud ética de este tipo⁴⁹.

No hemos querido profundizar en el argumento filosófico propuesto por los autores aquí citados. Lo que se quiere evidenciar en este trabajo es su común convencimiento de que el carácter estático y absoluto del universalismo abstracto de la ética ilustrada y liberal obscurece y excluye la contingencia, complejidad y especificidad de las situaciones éticas y políticas concretas, y olvida el elemento emotivo en los comportamientos morales. Este tipo de preocupación es un *leit motiv* de muchas perspectivas críticas hacia el liberalismo. Tales perspectivas

⁴⁶ D. CAMPBELL y M. J. SHAPIRO, “From Ethical Theory to Ethical Relation”, en CAMPBELL y SHAPIRO, *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*.

⁴⁷ W. CONNOLLY, “Suffering, Justice, and the Politics of Becoming”, en CAMPBELL y SHAPIRO, *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 136-150. El paradójico proceso de interrelación entre la identidad y la diferencia, su naturaleza política y su significado para una política democrática son los temas principales de un sugerente y anterior libro del mismo autor: W. CONNOLLY, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

suscitan cuestiones muy relevantes y, para usar el lenguaje de Rorty, intentan redescripciones convincentes de nuestra manera de ver la moral y la política. Sin embargo, en nuestra opinión, unas tradiciones filosóficas a menudo olvidadas, como la de la retórica clásica y del humanismo italiano, culminadas en la obra de Giambattista Vico, ofrecen otro vocabulario, quizás más rico, no sólo para describirnos, sino para ayudar a sanar las mismas inquietudes.

GIAMBATTISTA VICO: UNA SALIDA HUMANISTA A LOS CALLEJONES SIN SALIDA DE LA MODERNIDAD

La recepción de la obra de Giambattista Vico ha seguido recorridos no lineales desde sus orígenes. Acogida a menudo en zonas en sombra de la cultura, el legado de Vico ha protagonizado encuentros pero, sobre todo, desencuentros con las modas filosóficas del momento, y aún así no ha dejado de impresionar por su profundidad a muchos y diferentes pensadores de los últimos siglos. Alessandro Manzoni, Ugo Foscolo, Johann Greor Hamann, Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang Goethe, Karl Marx, Jules Michelet, James Joyce, Samuel Beckett, Giuseppe Ungaretti, Cesare Pavese, Alejo Carpentier, son sólo algunos de los más destacados pensadores que han subrayado la atmósfera enigmática de los escritos de Vico, su oscura y aguda imaginación, y han hecho de él su mentor espiritual⁵⁰. Sin embargo, muchos filósofos han conseguido también poner la obra de Vico en un contexto filosófico-histórico más amplio, afinando así su comprensión. Lo que parece haberle devuelto el merecido estatus de autor canónico en la historia de las ideas es la interpretación de Vico como pensador que planteó, en los albores de la modernidad, otro camino a la conciencia tecnológica y racionalista que se impuso con ella⁵¹. Aún así, Vico no puede ser considerado un autor anti-moderno, o aún menos un reaccionario contrario a los avances de la nueva ciencia⁵², pero sí uno que, en una época en que se estaban sentando las bases para el predominio racionalista, recuperó conocimientos que estaban siendo desatendidos, dándoles una nueva vida, y propuso otra vía: una a favor de un entendimiento histórico (y no historicista) de los acontecimientos humanos,

⁵⁰ G. MAZZOTTA, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999, prefacio.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Javier Roiz nos recuerda las recomendaciones que Vico hacía a sus estudiantes durante unas de sus Oraciones Inaugurales, para que se aplicaran al estudio de las nuevas ciencias, de los nuevos descubrimientos. J. ROIZ, *La recuperación del buen juicio: Teoría política en el siglo XX*, Foro Interno, Madrid, p. 26.

del valor de la fantasía, del *ingenium*, y del lenguaje retórico en la construcción del mundo humano, así como de las virtudes republicanas en la cohesión de la polis⁵³. Una vía que nos parece de extrema actualidad hoy día, y que proponemos explorar. Otra vez más, por lo tanto, en este artículo dirigiremos nuestra atención a un pensador que vivió y pensó en un periodo fundamental de nuestra historia, cuando:

Europa era recorrida por un sentido de aventura: finalmente se tenía conciencia de que las “ruinas de las épocas” (como Bacon las había definido de manera pictórica) podían ser eliminadas, y el saber edificado sobre un “apropiado fundamento”. La construcción de más sólidos fundamentos fue expresado de manera característica en la formulación de nuevos “principios”...Desde los tiempos de Aristóteles no hubo otra cultura tan interesada en los “principios”, o más segura de su capacidad de encontrarlos.⁵⁴

Todo ello porque conscientes de la importancia de los orígenes, o de los nuevos comienzos (que nunca son realmente tales), consideramos que Vico es fundamental para reconsiderar la modernidad y sanar problemáticas que tienen su raíz en ella⁵⁵. Uno de los autores que más hizo durante el siglo veinte para devolvernos a Vico con toda su profundidad fue Ernesto Grassi. En su obra hay una preocupación constante en comprender y reconstruir las razones de la escisión drástica del pensamiento filosófico occidental entre retórica y filosofía, *logos* y *pathos*, forma y contenido en su unidad originaria; escisión que, atribuyendo el primado teórico a la racionalidad, ha negado valor especulativo a la imaginación, la fantasía y la creatividad, así como su capacidad de fundamentar la moralidad. En el humanismo italiano y sobre todo en Vico, Grassi encuentra un pensamiento que anula esta división y restituye a la retórica, al discurso patético, todo su valor cognoscitivo y por ende social. La tradición filosófica occidental ha diferenciado siempre entre el discurso lógico-racional y el discurso patético-retórico. Este último apunta a las emociones con el fin de ponerlas en movimiento, a través de imágenes que con-muevan, y teniendo en cuenta siempre el estado psíquico cambiante y particular de quien escucha; en otras palabras,

⁵³ Ibid., p 27.

⁵⁴ M. MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, Il Mulino, Bologna, 1991, p. 47.

⁵⁵ J. M. SEVILLA, “En torno al postcursorismo viquiano de la modernidad problemática”, *Cuadernos sobre Vico*, vol. 4, 1994, pp. 53-72. Marco Tulio Quintiliano sabía que la educación no es sólo acumulación indefinida de saberes, sino que muchas veces es como un bálsamo, que cura las heridas y desactiva los venenos de enseñanzas muy estructuradas. ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 39.

el “aquí y ahora” de cada situación. El primero, en cambio, se fundamenta exclusivamente en el proceso racional y deductivo, que relaciona las conclusiones a unas premisas a través de la demostración lógica. Se trata por lo tanto de un sistema cerrado, que no admite otras formas de convencer, y que deja lo que queda afuera en el silencio y el misterio⁵⁶. Las características del sistema lógico-deductivo implican un conocimiento anónimo, ya que su recorrido puede ser repetido por todos, y ahistórico, ya que sus conclusiones no dependen del tiempo o del lugar, sino que son válidas siempre. El discurso demostrativo por lo tanto apunta a formular juicios sobre lo verdadero y lo falso, dejando en la sombra el ámbito de lo verosímil. En lugar de eso, el discurso retórico es subjetivo y pasional, habla del aquí y ahora, del devenir histórico, atañe a todo aquello que no es verdadero o falso, sino probable. Estos dos tipos de discursos, en realidad, no son un binomio excluyente, puesto que ellos no sólo se complementan mutuamente, sino que se entremezclan en cualquier tipo de afirmación⁵⁷. De hecho, Ernesto Grassi, apoyándose en un profundo análisis de los autores griegos, nos recuerda que originariamente la filosofía era una síntesis de *pathos* y *logos*, bajo el poder unificante de los *archai* (los principios primeros)⁵⁸. Siguiendo al autor italiano, será oportuno detenernos un poco más en la naturaleza del discurso demostrativo para comprender el significado de esta unión. Éste establece la definición de algo remitiéndolo a los *archai*⁵⁹. Sin embargo, éstos no pueden ser demostrados, siendo, justamente, los principios de los que depende la demostración. Se trata de aserciones originarias que permiten el desarrollo del discurso. Ellos tienen un carácter indicativo y no demostrativo:

Evidentemente el uso de tales expresiones, que pertenecen a lo originario, a lo no deductivo, no pueden tener carácter y estructura apodíctica y demostrativa, sino sólo indicativa. Es sólo el carácter indicativo de los *archai* lo que hace realmente posible la demostración... Tal discurso es inmediatamente un “mostrar” —y por esta razón es “figurativo” o “fantástico”... Es metafórico, es decir muestra algo que tiene un sentido, y eso significa que el discurso transfiere un significado (*metapherein*) a

⁵⁶ E. GRASSI, *Retorica come filosofia: La tradizione umanistica*, La città del sole, Napoli, 1999, p. 35.

⁵⁷ Quintiliano sostenía que la dialéctica y la retórica son como el puño cerrado y la mano abierta, ambas necesarias, y la una hermana de la otra.

⁵⁸ Ernesto Grassi expresó en varios trabajos suyos la tesis según la cual “la verdadera filosofía es la retórica, y la verdadera retórica es la filosofía”, puesto que *pathos* y *logos*, (y *ethos*), siempre van juntos. Véase especialmente: GRASSI, *Retorica come filosofia*, cap. 2, y E. GRASSI, *Vico e l’Umanesimo*, Guerrini, Milano, 1992, caps. 1 y 4.

⁵⁹ “Hay que recordar que el significado originario de *arché* procede del verbo *archomai*, conducir, guiar, gobernar”. GRASSI, *Retorica come filosofia*, p. 64.

la figura, a lo que se muestra... Si la imagen, la metáfora, pertenece al discurso retórico (y por lo tanto tiene un carácter patético), estamos obligados a reconocer que cada discurso originario, primitivo, arcaico... no puede tener carácter racional sino sólo retórico. Así el término retórico asume un significado esencialmente nuevo; la “retórica” no es, ni puede ser, el arte, la técnica de una persuasión exterior, sino el discurso que constituye la base del pensamiento racional⁶⁰.

Esto significa que el discurso retórico es indispensable para el racional, y que la verdadera filosofía no puede prescindir de lo patético, de lo irracional, ya que estos se encuentran inextricablemente relacionados con el razonamiento lógico⁶¹. El lenguaje retórico, indicativo, llega allí donde el discurso sólo racional no puede: puesto que el hombre está hecho de componentes racionales y emotivos, indisolublemente entremezclado entre ellos, se precisa de un lenguaje que pueda entrar en contacto también con estas zonas patéticas a través de *tropoi* que penetren en lo profundo del alma humana. La trascendencia intrínseca a la condición humana se escapa a la finitud de los conceptos claros y bien definidos del discurso racional, y la riqueza de nuestra experiencia no cabe dentro del vocabulario que poseemos: resultará por lo tanto evidente cómo las imágenes simbólicas, poéticas, son una necesidad para expresar esta riqueza indefinible de la vida⁶². En los primeros pueblos esta cuestión se planteó con particular urgencia, ya que a causa de la pobreza de su lenguaje eran como “mudos”⁶³, y sólo podían hacer inteligible el mundo con un discurso poético, mítico, que recondujera los fenómenos particulares percibidos por los sentidos a categorías universales —los “universales fantásticos”— a través de imágenes simbólicas, pictóricas⁶⁴. Ellos desarrollaron así una

⁶⁰ GRASSI, *Vico e L'Umanesimo*, p. 97.

⁶¹ GRASSI, *Retorica come filosofia*, pp. 67 y 74. GRASSI, *Vico e L'Umanesimo*, caps. 1 y 4. Ernesto Grassi, quizás como respuesta a los excesos racionalistas modernos, presentó en algunas ocasiones el lenguaje científico-demostrativo y el metafórico-indicativo como dos tipos de discursos no conciliables, atribuyendo la primacía al segundo. Aquí no se sostendrá esta tesis, puesto que en nuestra opinión se trata de dos maneras de razonar que se encuentran indisolublemente enlazadas la una a la otra. Sin embargo, nos interesa destacar con Grassi la importancia cognitiva del discurso patético, metafórico. Véase sobre todo: M. MARASSI, “Introduzione”, en GRASSI, *Retorica come filosofia*.

⁶² MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, pp. 114-115.

⁶³ G. VICO, “Principj di Scienza Nuova”, en F. NICOLINI (ed.), *Giambattista Vico. Opere*, Milano-Napoli, 1953, Libro III, cap. XXII.

⁶⁴ GRASSI, *Vico e L'Umanesimo*, p. 54. El tema viquiano de los “universales fantásticos” es uno que ha ocupado mucho a los expertos en este autor, ya que está en la base de su teoría sobre el origen de la humanidad. Véase, por ejemplo: J. SEVILLA, “Universales poéticos, fantasía y racionalidad”: *Cuadernos sobre Vico*, vol. 3 (1993), pp. 67-113. La “lógica de la fantasía” y la “sabiduría poética” vienen tratados por Vico sobre todo en el libro II de su *Ciencia Nueva*.

sabiduría “poética”, más que razonada y abstracta. El discurso retórico está, por lo tanto, en el origen del mundo humano; y por ello puede decirse que los primeros pueblos eran poetas⁶⁵. De hecho, la facultad del *ingenium* y su “ojo”, la fantasía⁶⁶, a través de la figura retórica de la metáfora, juegan un papel esencial en la construcción de la sociedad: nos permiten percibir instantáneamente la similitud entre cosas distintas, su naturaleza común⁶⁷, cuando todavía el lenguaje racional no puede ayudarnos: al hacer inteligible al hombre los fenómenos percibidos por lo sentidos, el *ingenium* y la fantasía nos alumbran sobre su utilidad o nocividad contribuyendo fundamentalmente al nacimiento y mantenimiento de la sociedad⁶⁸. El mundo histórico nace de este proceso de humanización de la naturaleza a través de la construcción de instituciones sociales, que responden a las necesidades del hombre. En esta perspectiva podemos también entender por qué Vico reclamará siempre la importancia de la filosofía tópica, menoscabada por la hegemonía de la crítica. Siguiendo a Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, nuestro autor consideraba el arte de la tópica como aquél cuya tarea es la de encontrar los argumentos necesarios en un discurso, recorriendo todos sus lugares, sus *loci*. El método crítico se propone deducir de las premisas unas consecuencias, pero la tópica es la doctrina que, a través de la *inventio*, encuentra ingeniosamente aquellas premisas⁶⁹. La tópica permite encontrar conexiones, el justo medio, entre cosas lejanas y a primera vista desconectadas, y además permite enriquecer el discurso recorriendo todos los aspectos de la cuestión, y garantizando de esta manera una mayor verosimilitud y la persuasión del auditorio⁷⁰. La tópica encuentra los argumentos y la crítica los juzga. Ambas son necesarias, pero antes de juzgar un argumento será necesario haber pasado por todos sus lugares, sus *loci*, haberse hecho

⁶⁵ Esto será uno de los grandes descubrimientos de Vico. Véase: VICO, “Principj di Scienza Nuova”, par. 699.

⁶⁶ G. VICO, “Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos”, en F. J. NAVARRO GÓMEZ (ed.), *Obras: Oraciones Inaugurales – La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Rubí, Barcelona, 2002, p. 186.

⁶⁷ “«Ingenio» es la facultad de unir en una sola cosas dispersas y diversas” dirá Vico. Ibid., p. 180.

⁶⁸ GRASSI, *Vico e L’Umanesimo*, p. 111.

⁶⁹ GRASSI, *Vico e l’Umanesimo*, pp. 32-38.

⁷⁰ MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, pp. 180-182. Vico se refiere a la tópica en varias ocasiones. “Quienes se han ejercitado en la tópica o doctrina para encontrar el medio... puesto que ya saben recorrer, como las letras del alfabeto, todos los lugares de los argumentos en el discurso, tienen ya la facultad de ver al momento lo que de persuasivo haya en cualquier causa” y “...para que un orador se cerciore de haber tocado los ánimos de todos, es preciso que haya recorrido todos los lugares de los argumentos”. G. VICO, “Del método de estudios de nuestro tiempo”, en *ibid.*, p. 83.

todas las preguntas posibles sobre él. Y su separación se debe al hecho de haber desatendido la facultad básica del saber que es la del *ingenium*⁷¹. Vico reprochará al racionalismo cartesiano que, al menoscabar la tópica, olvida aquella doctrina fundamental que, a través de la *inventio* y del *ingenium*, es fundamental para encontrar las premisas del discurso racional y todos los argumentos verosímiles en cualquier tipo de argumentación⁷².

Concentrémonos ahora un poco más sobre la cuestión fundamental de la relación entre retórica y vida pública. Aristóteles distinguía entre dos tipos de conocimientos: el primero —la lógica—, que se ocupa de las cosas que no podrían ser de otra manera de como son; y el segundo —la retórica—, que atiende las cosas que podrían ser de una forma o de otra, porque dependen del hombre. La lógica se expresará sobre la veracidad o falsedad de las cosas, mientras que la retórica sobre su bondad o nocividad. Como ya se ha señalado, el campo de las relaciones humanas, donde las cosas se dan en términos de probabilidad, porque dependen de la deliberación, pertenece sobre todo a la retórica⁷³. En un pasaje fundamental de *La Política*, Aristóteles nos recuerda que el hombre es un animal más social que cualquier otro, porque está en posesión del *logos*, que es la capacidad de decir lo que es provechoso o nocivo, justo o injusto. La retórica es la disciplina que conduce la acción humana allí donde no hay ninguna Verdad absoluta, sino sólo probabilidades, y la *prudentia* es fundamental⁷⁴. El devenir continuo de la comunidad política, que cambia en relación con la modificación de sus necesidades a lo largo de la historia, requiere no tanto, o no sólo, el auxilio de los principios generales, sino la sabiduría particular de la *prudentia* y la maleabilidad de la retórica. Y además, como bien sabían Cicerón y Quintiliano, la responsabilidad y habilidad del buen orador: éste, a la hora de hablar no deberá basarse sólo en el *logos* —la demostración de lo justo y equivocado—, sino contar también con la reacción emotiva y cambiante de su auditorio, el *pathos*, y sobre todo mostrar un comportamiento responsable, *ethos*, puesto que de ello depende el futuro de la comunidad⁷⁵. En la unidad de *logos-ethos-pathos*, la retórica se muestra por tanto como una teoría de la acción humana, que da origen y sostiene a la sociedad⁷⁶.

⁷¹ VICO, “Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos”, p. 182-187.

⁷² VICO, “Principj di Scienza Nuova”, par. 569.

⁷³ J. L. RAMÍREZ, “El retorno de la retórica”, *Foro Interno*, vol. 1 (diciembre de 2001), pp. 65-73. G. VICO, “Retórica (Instituciones de Oratoria)”, en F. J. NAVARRO GÓMEZ (ed.), *Obras: Retórica (Instituciones de Oratoria)*, Vol. II, Anthropos, Barcelona, 2004, p. 5.

⁷⁴ MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, p. 57.

⁷⁵ Ibidem. VICO, “Retórica (Instituciones de Oratoria)”, p. 2.

⁷⁶ J. L. RAMÍREZ, “Arte de hablar y arte de decir: Una excursión botánica en la pradera de la retórica”, conferencia pronunciada en septiembre de 1999, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Scripta Veterea Website: <http://www.ub.es/geocrit/sv-67.htm> (20/06/2006)

Otra cuestión fundamental en toda la retórica clásica, y que Vico sostendrá con fuerza, es la unidad de fondo entre *res* y *verba*: esto es, el contenido de un discurso y su forma. El primero es un producto de la *inventio*, mientras que el segundo pertenece a las otras cuatro partes de la retórica (la *dispositio*, la *elocutio*, la *memoria* y la *pronunciatio*). Quintiliano, así como Cicerón, siempre proclamaron su estricta unidad: ya que cualquier contenido va expresado a través de un discurso, nada se escapa al arte del discurso⁷⁷. Obligación del buen orador, y fin de toda oratoria, era la de ordenar *res* y *verba*, ideas y lenguaje, en cada situación particular, de manera adecuada para decir “lo que, al momento presente, es «necesario», adecuado a la ocasión, adaptado y oportuno, apropiado y digno, y de tal manera sacar adelante la causa de la vida pública”⁷⁸. El lenguaje y el pensamiento no son cosas separadas, ya que nosotros pensamos con el lenguaje, éste representa el horizonte donde el pensamiento puede desarrollarse; sin embargo también es cierto que se trata de una construcción social, que se nutre del sentido común y de la *prudentia*⁷⁹. Y así como una sociedad, su sentido común, pasan por momentos de cohesión y desunión, así también la capacidad expresiva del lenguaje podrá cambiar en el tiempo⁸⁰. Sobre esto volveremos dentro de poco, para mostrar la importancia política de esta unión.

Este tipo de cuestiones, fruto de la rica tradición retórica clásica, encontraron en el humanismo italiano, y sobre todo en Vico, un momento fundamental de nuevo esplendor. En gran parte del pensamiento occidental se había disminuido el discurso retórico a una concepción minimalista —sólo como técnica de persuasión, como pura forma— o despectivo —sólo como técnica de persuasión engañosa— olvidando su verdadero significado. La filosofía cartesiana, que para Grassi representa el punto de arranque de la modernidad, de alguna manera llevó a su punto más álgido y cargado de consecuencias políticas la exaltación del discurso racional, con menoscabo del discurso retórico, y con ello de toda la esfera emotiva y contingente de la vida humana. En

⁷⁷ GRASSI, *Retorica come filosofia*, pp. 97-99.

⁷⁸ MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, p. 59.

⁷⁹ BATTISTINI, “Introduzione”, en *ibid.*

⁸⁰ En Vico esta lección encontrará su expresión en la idea recurrente (casi obsesiva, diría Mooney) de que la sabiduría y la elocuencia siempre deben ir juntas. La retórica, para que no caiga en su alter ego diabólico, de pura forma, siempre debe apoyarse en un lenguaje lleno, hecho copioso por la capacidad inventiva de la tópica. Por lo tanto la filosofía, que se ocupa de la veracidad de los contenidos, y la retórica, que busca encontrarlos y transmitirlos en cada particular momento, siempre debían acompañarse. Véase: VICO, “Retórica (Instituciones de Oratoria)”, p. 11.

esta línea lo seguirán otros autores igualmente fundamentales para el racionalismo universalista como Locke o Kant. Descartes hacía coincidir el problema filosófico con el del conocimiento racional y el uso del método (derivado de la matemática), que consistía en derivar deductivamente toda afirmación científica de un “primero verdadero”, cuya veracidad se postulaba *a priori*⁸¹. Cualquier disciplina que como la poesía, el arte, la historia y la retórica, no se sostiene sobre éste método lógico-deductivo sino que, por el contrario, se desarrolla en el ámbito de lo verosímil, es despojada de todo valor cognitivo. De esta manera se descalifican no sólo las disciplinas humanistas, y gran parte del conocimiento heredado del pasado, sino también cualquier intento cognoscitivo de la esfera pasional del individuo. Un solo método, el matemático (o lógico-deductivo), era el válido para toda las ciencias, que debían fundamentarse sólo en la razón para no caer en el campo de las *doxai*⁸². Esta era la única garantía de un conocimiento verdadero y sólido; el único que podría conducir al progreso social. Contra este absolutismo epistemológico y sus consecuencias, Giambattista Vico dedicó muchos de sus esfuerzos. Consideraba, como Aristóteles y la retórica clásica, que el método matemático apenas se adapta con sus verdades eternas a la variabilidad de la vida humana. La vida civil, que se desarrolla en el campo del verosímil, es una esfera de competencia de la retórica y de las disciplinas humanistas⁸³. La crítica de Vico contra Descartes (que será un tema central en sus primeras obras) iba más allá de un valor simplemente epistemológico. Ella tenía un valor civil y moral, puesto que la aplicación del método cartesiano allí donde no tenía competencia amenazaba con destruir la vida pública⁸⁴. Esto era debido a que, por un lado, se volvían superfluas todas las disciplinas indispensables en el foro público, como la ética, la política, la jurisprudencia y la retórica, y, por el otro, acaba-

⁸¹ GRASSI, *Retorica come filosofia*, p. 82.

⁸² Antoine Arnauld (1612-1694), autor muy famoso en su época, fue quién hizo popular las doctrinas cartesianas y contribuyó notablemente a extender su método a la retórica y a todas las ciencias. En la introducción de la segunda edición de su famosa obra el *Art de penser* (1664) defendió la tesis que su método lógico (fuertemente inspirado al cartesiano) tuviera que ser tomado como único método para todas las actividades de la mente, y de todas las ciencias. Contra su rechazo de la filosofía tópica Vico se lanzará, apoyándose en Cicerón, en su *De nostri temporis studiorum ratione*. MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, p. 83.

⁸³ “Disponer el discurso político según el método geométrico es lo mismo que no admitir nada agudo en el discurso ni mostrar nada salvo lo que está situado ante tus pies” notará Vico con perspicacia, en una de las muchas ocasiones de crítica al método cartesiano. VICO, “Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos”, p. 182.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 142.

ba con el sentido común, las facultades inventivas, y con la *prudentia*⁸⁵. La fuerte embestida de Vico contra Descartes surge de su urgencia al denunciar que la arrogancia de un método que, basándose sólo en el poder de la razón, decidía prescindir de todo el conocimiento del pasado y, asimismo, creía llegar a la verdad absoluta, de ninguna manera podía adaptarse a las tortuosidades de los asuntos humanos y a las profundidades del individuo. Entonces, a la especialización y rigidez cartesiana, Vico contrapuso el ideal de un conocimiento enciclopédico y los valores públicos de la retórica, ambos necesarios para la vida de la polis⁸⁶. En lugar del espléndido aislamiento del científico, la experiencia de la vida en el foro que desarrolla la *prudentia*. En lugar de la austeridad de la lógica, la plenitud de la elocuencia⁸⁷. Y sobre todo, contra la arrogancia de la razón supuestamente capaz de producir un conocimiento eterno, la reevaluación de la dignidad de lo verosímil y de las facultades inventivas y emotivas del hombre. Por lo tanto, ya desde el comienzo de su obra, Vico se destaca como un continuador de la tensión cívica de la tradición clásica de la retórica; es el suyo un fuerte empeño pedagógico en defensa de la sabiduría, de la elocuencia y de la prudencia, y a la vez, de las facultades del *ingenium* y de la fantasía. Vico recuperará y desarrollará las virtudes políticas de la sabiduría retórica y humanista:

La sabiduría del orador no era ni la ciencia teórica de la natura, ni la disciplina sutil de la lógica...sino el estudio de la vida humana, de los hombres y de la moral: lo que los antiguos llamaban prudencia, y los Estoicos ética, o filosofía moral, y que incluía poesía, literatura e historia hasta culminar en la prudencia del derecho, la *jurisprudencia*. Eran éstas ciencias intrínsecamente públicas, disciplinas del foro, del tribunal, del mercado, cuyas raíces se hundían en la arena de lo probable y de lo contingente, alejadas de la discusión y de la argumentación, y que con el tiempo habían conseguido el estatus de sabiduría, un género de conocimiento sólido y seguro de sí, pero inacabado: el orador debía empeñarse para, con esta sabiduría, buscar su compañía, aprender sus modos, ritmos y cadencias,

⁸⁵ “Pero el mayor inconveniente de nuestro método de estudios es el de que, afanándonos intensamente en las doctrinas de la naturaleza, no valoramos tanto la naturaleza moral, y principalmente aquella parte que trata de la naturaleza del espíritu humano y de sus pasiones de forma acomodada a la vida civil y a la elocuencia, de los rasgos propios de las virtudes y los vicios, de las buenas y malas artes...”: con estas palabras se refiere Vico al método de estudios de los modernos (o sea el cartesiano). G. VICO, “Del método de estudios de nuestro tiempo”, en NAVARRO GÓMEZ, *Obras: Oraciones Inaugurales – La antiquísima sabiduría de los italianos*, pp. 92-93

⁸⁶ Véase por ejemplo: G. VICO, “Sobre la mente heroica”, en NAVARRO GÓMEZ, *Obras: Oraciones Inaugurales – La antiquísima sabiduría de los italianos*, pp. 199 y 203.

⁸⁷ MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, pp. 159-162.

pues el deber del orador, el patrimonio que debe cuidar como verdadero, la tradición cuyo futuro está en gran medida en sus manos consiste justo en conducir el alma de la sociedad⁸⁸.

De cara al progresivo alejamiento de la sabiduría de los acontecimientos del mundo humano, que denunciará con su famosa fórmula de la “barbarie de la reflexión”, Vico recuperará el conocimiento comprometido y enciclopédico del buen orador. Esto por el hecho de ser consciente que en la vida pública no se presentan las verdades eternas de la ciencia, sino verdades cambiantes, que deben ser establecidas por medio del lenguaje. Sabiduría y elocuencia serán, por lo tanto, bienes necesarios en el espacio público, ya que, siguiendo la lección de Cicerón, Vico mantenía que es el lenguaje lo que construye y mantiene unida a la sociedad:

No me parece posible que una sabiduría muda y falta de voz haya podido atraer a los hombres fuera de sus [salvajes] costumbres para conducirlos a los diferentes ideales de vida... ¿[Y], después de que fueran edificadas las ciudades, cómo estos hombres iban a poder aprender a tener fe y a acatar la justicia...sin ser capaces con la elocuencia de persuadir a sus propios compañeros de las verdades descubiertas por la razón?⁸⁹.

Quizás en esta interpretación política del papel del lenguaje está una de las lecciones más significativas que Vico, continuador de la tradición de la retórica clásica, nos dejó. Donde el lenguaje es vacío, la retórica se concibe sólo como forma, y la sabiduría es muda porque no es elocuente; donde, en otras palabras, *res* y *verba* van separadas, la sociedad pierde su cohesión, su alma, y en lugar de éstas se instauro un tipo de locura colectiva en la que reina la soledad espiritual⁹⁰, el individualismo, y donde el lenguaje pierde su significado compartido:

...con las opiniones, al tener de por sí cada una de ellas cierta similitud con la verdad, similitud que el deseo, según prefiere el ánimo de cada uno, aferra como si de la verdad se tratase; de ahí que cada uno tenga su propio sentido y, como vulgarmente se dice, cuantas son las cabezas tantos son los pareceres⁹¹.

⁸⁸ Ibid., pp. 64-65.

⁸⁹ M. T. CICERÓN, *De Invenzione retorica*, citado en MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, p. 228.

⁹⁰ “vissero come bestie immani in una somma solitudine d’animi e di voleri” [“vivieron como bestias desmesuradas en suma soledad de espíritu y de aspiraciones”] dirá Vico en su Ciencia Nueva. VICO, “Principj di Scienza Nuova”, p. 867.

⁹¹ VICO, “Oración VI”, en NAVARRO GÓMEZ (ed.), *Obras: Oraciones Inaugurales – La antiqúisima sabiduría de los italianos*, p. 62.

y la necedad se apodera del individuo:

Mediante la falta de facundia, en innumerables ocasiones la lengua no socorre a la mente, y, mientras ésta implora su ayuda para explicarse, la abandona; o, por la confusa e inapropiada rusticidad del discurso, engaña a los juicios de la mente con palabras que resulten por completo inadecuadas; y, o bien los mancilla con palabras vergonzosas y sórdidas, o bien los frustra y traiciona con otras ambiguas, de modo que se entienda cosa distinta de la que dice; o se vea seducido por medio de las mismas cosas que dice⁹².

Pero la sabiduría y la elocuencia pueden sanar esta situación:

Son éstas las tres funciones más propias de la sabiduría: amansar con la elocuencia la ferocidad de los necios, con la prudencia sacarlos de su error, y con la virtud prestarles un buen servicio... Orfeo y Anfión son los sabios que conjuraron el conocimiento de las cosas divinas y la sabiduría de las humanas con la elocuencia y, con su fuerza convincente, hicieron a los hombres pasar de la soledad a la sociedad, esto es, del amor a sí mismos al cultivo de su humanidad... ese es perpetuamente el más verdadero, grande y preclaro fin de estos estudios⁹³.

Detrás de estas ideas, yace una concepción dinámica y abierta del sujeto: un individuo que no es nada apriorísticamente, que no tiene una naturaleza predefinida, cuyos confines cambian y se moldean según la educación que recibe y las experiencias que vive⁹⁴. A través de ella, el *self* viquiano se mira a sí mismo y percibe que nunca es lo que ha sido antes, que su mente cambia así como cambian las sociedades⁹⁵. Ampliando esta intuición del individuo a las culturas, y apoyándose en su axioma del *verum-factum* —el hombre sólo puede conocer verdaderamente lo que hace él mismo—, Vico puede llegar a formular tras muchos años de meditaciones, en la *Ciencia Nueva*, su famosa tesis sobre la común naturaleza de las naciones y su desarrollo histórico. Mirando a las modificaciones de la mente humana en su respuesta a las necesidades humanas, se podrá y deberá entender el desarrollo histórico del hombre⁹⁶. La polémica contra

⁹² Ibidem.

⁹³ Ibid., pp. 63-64.

⁹⁴ “Se podría dudar si la naturaleza humana consiste en alguna otra cosa que no sea la propia formación”. VICO, “Retórica (Instituciones de Oratoria)”, p. 10.

⁹⁵ MAZZOTTA, *The New Map of the World*, cap. 1.

⁹⁶ Con esta famosa fórmula Vico sintetizará su descubrimiento: “que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo que se puede y se debe encontrar en sus principios dentro de las modificaciones de nuestra mente humana”; G. VICO, citado en SEVILLA, “Universales poéticos, fantasía y racionalidad”, p. 69.

Descartes se explica, por lo tanto, también con el convencimiento de Vico de que en el momento histórico en que se están poniendo nuevos fundamentos para el futuro, era indispensable que la ciencia y la sociedad no se alejasen arrogantemente ni de las necesidades del hombre ni de la sabiduría acumulada durante siglos por los pueblos que las han engendrado.

CONCLUSIÓN: LA ACTUALIDAD FILOSÓFICA Y POLÍTICA DE VICO

Esta larga digresión sobre Vico no ha sido hecha con el propósito de demostrar que el pensador napolitano había adelantado cuestiones que después iban a encontrar un mayor desarrollo en los pensadores críticos del racionalismo liberal⁹⁷. Tampoco hemos querido contraponer dialécticamente, por así decirlo, la filosofía racionalista liberal a la perspectiva de Vico, para falsar la primera a través del segundo, y sustituir un fundamento con otro. Nuestra personal recuperación ha sido hecha, en cambio, con un doble propósito: por un lado, con una intención genealógica para reconstruir y reinterpretar, a través de la confrontación entre el racionalismo ilustrado originario y la obra de Vico, el núcleo de cierto tipo de discurso cosmopolita de hoy día; por otro lado, con el objetivo de llevar a Vico de nuevo entre nosotros; hacer de él una voz más en el debate contemporáneo sobre el cosmopolitismo y la justicia global, el universalismo de los valores éticos y morales, y el diálogo intercultural. Creemos, de hecho, que en Vico y sus maestros se puede hallar una fuente riquísima de argumentos, nuevos *loci* del discurso, que todavía no han sido considerados debidamente en el debate entre universalistas liberales y sus críticos, y que pueden resultar muy enriquecedores. Esperamos que muchos de ellos hayan aparecido evidentes, que se hayan, por así decirlo, enunciado por sí mismos, durante la narración que hemos propuesto. Aquí nos bastará destacar los más sugerentes.

En primer lugar, la importancia del lenguaje y del arte poético en la construcción de la sociedad, así como la idea de que la verdad pertenece al lenguaje, destacadas por Rorty, nos llevan inmediatamente al formidable tratamiento de la retórica, a la reclamación del valor público de sabiduría y elocuencia, de la unidad de *res* y *verba*, filosofía y retórica en Vico. Gracias a su educación en la tra-

⁹⁷ Esto, como ha sugerido un atento estudioso de Vico, Giorgio Tagliacozzo, sería equivalente a menoscabar su sabiduría. De la misma manera, coincidimos con él a la hora de notar que la “resurrección” de Vico (sobre todo en los Estados Unidos), tiene algo o mucho a que ver con el giro antifundacionalista y hermenéutico que la filosofía ha tomado en las últimas décadas. Véase: G. TAGLIACOZZO, “Giambattista Vico: olvido y resurrección”: *Cuadernos sobre Vico*, vol. 3, 1993, pp. 115-130.

dición retórica, Vico, a diferencia de Rorty, puede hacer hincapié en la necesaria responsabilidad moral del orador a la hora de hacer un uso público de la palabra, o sea del valor normativo que contiene intrínsecamente el lenguaje.

Así mismo, la referencia posmoderna a la contingencia e historicidad de la condición humana y su denuncia del absolutismo de la razón ilustrada encuentran un gran apoyo en el rechazo de Vico a las metafísicas apriorísticas; en su profundo convencimiento de la necesidad de entender el hombre en su devenir histórico, o del valor social del lenguaje; así como en su teoría del origen poético del mundo humano.

Igualmente, en este sentido, su invitación a no descuidar la filosofía tópica y el lenguaje poético —esto es: el arte del descubrir y re-inventar, a través de la *inventio*, las premisas propias del mundo humano— representa un formidable instrumento a la hora de abordar el tema del diálogo intercultural, o del universalismo de los valores morales.

Por su parte, la reclamación de las emociones en la esfera moral propuesta tanto por Benhabib como por Rorty, tiene un fundamental soporte teórico en el estudio viquiano de la conexión entre *tropoi* y verdad, al haber entendido que nuestro ser tiene partes mudas pero con valor público, que sólo pueden ser expresadas a través del discurso retórico.

Finalmente, no nos parece atrevido sostener que Vico ha indicado un camino para empezar a sanar aquella crisis denunciada por Alasdair MacIntyre, al evidenciar el vaciamiento del lenguaje moral en la modernidad. Éste quizás se encuentre, al menos en parte, en la búsqueda de la necesaria unión entre *res* y *verba*, *logos* y *pathos*, filosofía y retórica, por el que Vico abogó siempre, demostrando ser perfectamente consciente de la importancia de cuidar la “salud” de nuestro lenguaje —esto es, su capacidad comunicativa— ya que ésta es inestable y, aún así, fundamental para la cohesión de la sociedad.

Nos gustaría concluir este trabajo remarcando un punto esencial: el significado de recuperar las tradiciones olvidadas de la retórica clásica, del humanismo italiano, y de Vico, no es solamente teórico, sino también político. En un momento de gran inestabilidad política, cultural y moral nos parece fundamental reflexionar sobre nuestro lenguaje, siendo ello lo que hace nuestro mundo. Fernando Pessoa una vez escribió algo que en este trabajo se comparte: “creo que decir una cosa significa conservarle la virtud y despojarla del terror”⁹⁸. El lenguaje del universalismo racionalista liberal, embebido de referencias a las verdades universales, a las esencias del hombre, y su anclaje al poder omnipotente de la razón, no

⁹⁸ F. PESSOA, *Libro del desasosiego*, Acantilado, Barcelona, 2002, p. 37.

nos parece en sintonía con un mundo que aunque globalizado, es cada vez más consciente de sus diferencias y de que no existe una sola verdad y, que si existiera, nunca llegaríamos a conocerla. Nos parece necesario encontrar hoy día un nuevo léxico para sostener nuestros valores fundamentales, y recuperar en su dimensión política partes del ser obscurecidas por la hegemonía del racionalismo. Las tradiciones que hemos reclamado aquí pueden ofrecernos tal vocabulario. Una finalidad política movía también el filosofar de Ernesto Grassi: en un momento histórico decisivo como el de la posguerra de la II Guerra Mundial, nuestro autor consideró que la reevaluación del humanismo italiano pudiera ser el mejor antídoto contra el retorno de cualquier tipo de pensamiento totalitario⁹⁹. Se trataba de reclamar una tradición que en su opinión podía reintroducir, en una filosofía interesada solamente en demostraciones lógicas o en Verdades axiomáticas, la humildad y dignidad de lo verosímil, de lo provisorio, en pocas palabras, del mundo humano. A esta actitud política y filosófica de Grassi, como de Vico, sugerimos que se preste atención a la hora de abordar un tema tan difícil y peligroso como el de la justicia global.

⁹⁹ C. RAZZA, “Ernesto Grassi: l’umile potenza del suo umanesimo”, ponencia presentada en la conferencia *Germania latina – latinitas teutonica*, Mónaco, septiembre 2001.